ویژگی‌های انسان کامل در *فصوص الحکم* و مقایسهٔ آن با اوصاف آدم علیون در زُهر

علیرضا ابراهیم*

چکیده

یهودیّت و اسلام دو دین بزرگ هستند که باور به توحید و یگانگی خداوند، در محور عالم قدسی آنها قرار دارد. این رویکرد درگرایشات عرفانی این دو دین نیز لحاظ شده است؛ به این گونه که *زُهر* ، مهمترین مکتوب قبّالای یهودی و *فصوص الحکم* به مثابهٔ مؤثّرترین متن تصوّف اسلامی، هر دو با محوریّت توحید تدوین یافته اند. در هر دو اثر، خداوند دارای دو شأن تنزیهی وتشبیهی است و فرایند خلقت که از میل خداوند برای ظهور نشات گرفته، بر پایهٔ ظهور وتجلّی صفات خداوند استوار است. این صفات که اوّلین مرتبهٔ تعیّن خداوند محسوب می شوند، با وجود کثرت اعتباری‌شان، در مجموع هویّتی واحد دارند که صورتی خداانسان انگارانه بنام آدم علیون یا انسان کامل را می سازند. او مظهر جامع صفات خداوند است و بر سایر مخلوقات، تقدّم وتفوّق دارد. با توجّه به سریان عقاید وحدت وجودی در *زُهر* و *فصوص الحکم*، آدم علیون یا انسان کامل با همهٔ هستی وحدت دارد و منشأ و مرجع کلیّهٔ موجودات تلقی می شود. نسبت او با خداوند نیز همچون ظاهر و مظهر است وبه همین دلیل شناخت او، شناخت خداوند است. نویسندگان دو کتاب مزبور که هریک داعیهٔ الهامی بودن کار خویش را دارند، با تأویل آیات متون مقدّس کوشش نموده اند تا راهی را برای حصول این شناخت فراهم آورند. از این جهت شاید بتوان محور تفکّر عرفانی *زُهر* و *فصوص الحکم* را آدم علیون یا انسان کامل قلمداد کرد.

کلید واژه‌ها

آدم علیون، سفیروت، قبّالا، حقیقت محمّدیّه، فیض اقدس، فیض مقدّس

---

* دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

مقدّمه

تحقیق حاضر، محصول مطالعهٔ آراء واندیشه های دو متفکّر برجسته، به نام‌های موسای لئونی[1] و ابن عربی از دو دین بزرگ یهود واسلام است که به روش تطبیقی انجام شده است. فارغ از مقدّمه ونتیجه، بدنهٔ اصلی این تحقیق در سه بخش متمایز عرضه می شود. به این صورت که بخش نخست، آشنایی مختصری با ابن عربی و *فصوص الحکم* ارائه می دهد و سپس به ترتیب، نگرش ابن عربی به خداوند، عوالم وجود، و انسان بیان گردیده است. در ادامه نیز مباحثی تکمیلی پیرامون جایگاه انسان کامل در عوالم وجود وارتباط آن با آخرت شناسی مطرح می شود. در بخش دوّم، روندی تقریباً مشابه در مورد موسای لئونی وکتاب *زُهر* طی گردیده است؛ وسرانجام در بخش سوّم، مقایسه‌ای میان وجوه اشتراک وافتراق *زُهر* و *فصوص الحکم* به عمل آمده است. لازم به ذکر است که در برخی موارد نظرات ابن عربی ومهمترین شارح او یعنی قیصری، با تسامح در کنار یکدیگر آورده شده است، زیرا آراء این دو بسیار با یکدیگر همخوانی دارد. در ادامه آراء بعضی از مفسّرین مکتب عرفانی قبّالا[2] نیز در کنار عبارات مأخوذ از *زُهر* عرضه می گردد.

معرّفی ابن عربی و کتاب *فصوص الحکم*

ابوعبدالله محمّد بن علی العربی الحاتمی الطائی (د.٦٣٨ ق) ملقّب به ابن عربی یا شیخ اکبر، یکی از عرفا واندیشمندان بزرگ تاریخ اسلام است که در مرسیهٔ اندلس(اسپانیای فعلی) متولّد گردید و سپس به مشرق مهاجرت نمود.[3] دوران زندگانی پربار وی اغلب در همنشینی با عرفا سپری شد. آثار متعدّدی از او برجای

1. Mosheh de Len
2. Qabbala
۳. شرح *فصوص الحکم*، داوود قیصری، به کوشش:جلال الدّین آشتیانی، صص شانزده وهفده.

مانده است[1] که از میان آنها می توان به دو کتاب ارزشمند *فتوحات مکّیه* و *فصوص الحکم* اشاره کرد.

فصوص الحکم اثری است که تألیف آن به اواخر زندگانی شیخ باز می گردد و از این رو، انسجام و پختگی خاصی در مطالب آن به چشم می خورد. البته وی این کتاب را حاصل املاء والقای پیامبر اسلام(ص) بر خودش می داند.[2] در معنای عنوان این اثر باید گفت که لغت فصوص، جمع فصّ به مفهوم "خلاصه و زبدهٔ یک چیز" است، اما گاهی هم معنی نگین دارد. کلمهٔ حِکَم نیز در این میان به اسرار و رموز تعبیر می شود، بنابراین، معنی کلّ ترکیب *فصوص الحکم* عبارت است از: خلاصه وزبدهٔ اسرار و رموز.[3] متن این کتاب به زبان عربی تألیف گردیده‌است و همانطور که از نامش پیداست، نثری دشوار و رمزآلود دارد. لذا تاکنون بالغ بر ۱۱۰شرح مختلف برآن نوشته شده است[4] که از میان آنها می توان به شرح قیصری، شرح مؤیّد الدّین جندی، شرح عبدالرّزاق کاشانی وشرح عبدالرّحمان جامی اشاره کرد.

برخی از محقّقین بر این باورند که او در این اثر، از آراء مکاتب و متفکّران غیر اسلامی(از جمله فیلون یهودی) متأثّر بوده است.[5] این دسته از محقّقان، اموری همچون اعتقاد شیخ به وحدت وجود، و اتخّاذ روش تأویل در متن را برای اثبات فرضیهٔ خویش دلیل می آورند،[6] اما به تصور نگارنده ریشهٔ عقاید وی هر چه باشد، هنر اسلامی‌سازی او را نباید از نظر دور داشت؛ زیرا به نظر برخی از شارحین وی، نبوغ سرشار ابن عربی در زمینهٔ تبیین وتشریح معارف اسلامی سبب گردیده‌است تا

۱. شرح *فصوص الحکم*، مؤیّد الدّین جندی، ص شانزده.

۲. *فصوص الحکم*، محی الدّین ابن عربی، تعلیقات:ابوالعلاء عفیفی، ص۷.

۳. شرح *فصوص الحکم*، مؤیّد الدّین جندی، ص بیست وشش.

٤. همان، ص بیست ونه.

٥. شرحی بر *فصوص الحکم*، ابوالعلاء عفیفی، ص۲۱.

٦. همان، ص٦١ .

در میان عرفا و حکمای متأخّر، کمتر کسی یافت شود که به نوعی از امواج اندیشه های وی برکنار مانده باشد.[۱]

خداشناسی ابن عربی در کتاب *فصوص الحکم*

هستی در اندیشهٔ ابن عربی به دو بخش تقسیم می شود؛ نخست، وجودِ "بذاته لذاته" که همان خداوند است واز هر تقیّدی به دور می باشد و دوّم، وجودی که از اوّلی ناشی شده و مثل جهان مادّی، "ممکن" است وتقیّد دارد.[۲]

خداوند وجودی است که از دو وجه تنزیهی و تشبیهی برخوردار است. او از جنبهٔ تنزیهی ، موجودی غیر قابل درک و ناشناختنی بوده و در این مرتبه- که اصطلاحاً به احدیّت، شهرت دارد- تنها صفتی را که می توان تا حدّی به او نسبت داد، صفت هستی است. اما از جنبهٔ تشبیهی، خداوند حائز اسماء وصفات است، متکّثر می گردد و تقیّد می‌یابد. از این مرتبه به واحدیّت یاد می‌کنند.[۳] امّهات اسماء حق عبارتند از: حیّ، عالم، قادر، مرید، قائل، سمیع و بصیر.[٤] البته گاهی مقسط و جواد به جای سمیع و بصیرذکر می شوند.[٥] در هر حال، اسماء به معنی حقایقی نیستند که وجودشان متمایز از وجود حقّ باشد، بلکه وجودشان عین وجود حقّ است.[٦] ابن عربی صورت این حقایق معقول در علم خداوند را، "اعیان ثابته" می‌نامد.[٧] در اصل، اعیان ثابته عبارتند از تعیّن حقّ به شؤون خودش در نشئهٔ علم.[٨]

---

۱. شرح *فصوص الحکم*، مؤیّد الدّین جندی، ص شش ؛ نیز:
Chittick,William , *Ibn Arabi And His School In Islam* , p.49.

۲. شرح *فصوص الحکم*، داوود قیصری، صص ۱۳-۱۵.

۳. همان، ص٦١؛ نیز :.Chittick, op.cit., p.58

٤. همان، ص٤٤.

٥. شرح *فصوص الحکم*، داوود قیصری، ص۷۰ .

٦. همان، ص٥٥٠.

۷. همان، صص ٦و١١١٥.

۸. همان،ص٦٨.

نسبت اعیان ثابته به اسماء، چیزی شبیه نسبت روح است به بدن؛ از این رو، خلقت هنگامی آغاز می شود که نخست، صورت این اعیان ثابته در علم خداوند حاصل شوند و سپس این اعیان، در خارج با لوازم و توابع خودشان ظاهر می گردند. این دو مرحله را به ترتیب "فیض اقدس" و "فیض مقدّس" می نامند؛[1] زیرا در هر دو، وجود فائض از خداوند است،یعنی از او سرچشمه گرفته‌است و به مخلوقات تسرّی می یابد.

اما آنچه سبب می شود که اعیان از حالت علمی به حالت عینی درآیند، "تنفیس" خداوند است.[2] به این وجه که او ابتدا به اعیان ثابته نظر انداخت وآنها را چون شبحی بی روح دید که می‌توانستند قابل روح الهی باشند. پس به وسیله نفخه ـ یعنی دمیدن در آنهاـ قابلیّت واستعداد قبول وجود عینی را به ایشان عطا فرمود.[3]

عوالم وجود

ابن عربی عوالم وجود را از جهات مختلف به صور متنوّعی تقسیم بندی کرده است. البته، به کار بردن اسامی و اصطلاحات مختلف و گاهی اوقات مترادف، سبب گردیده‌است تا مفسّران وی اندکی در ترتیب عوالم با یکدیگر اختلاف داشته باشند. از نظر او حقیقتِ واحدِ وجود دو شأن دارد: یکی قبل از تجلّی ودیگری بعد از تجلّی، که شأن دوم برای خودش دارای مراتب ومراحل مختلفی است. همه شؤونات مزبور درمجموع پنج مرتبهٔ وجودی یا "حضرات خمس" را شامل می‌شوند که عبارتند از: ۱- حضرت ذات(عالم غیب مطلق یا غیب الغیوب)، ۲- حضرت اسماء وصفات(حضرت الوهیّت)، ۳- حضرت افعال(حضرت ربوبیّت)، ٤- حضرت مثال

۱. همان،صص ٦١-٦٣.

۲. همان،ص٥٨٣.

۳. همان،ص۳۳۳.

وخیال، ٥–حضرت حسّ ومشاهده.[١] قیصری در یک تقسیم بندی دیگر، حضرات خمس را چنین برمی‌شمارد: ١– حضرت غیب مطلق که عالَم آن عالم اعیان ثابته در علم حق است.٢و٣– حضرت غیب مضاف که خود شامل دو عالمِ ارواح جبروتیه وملکوتیه(عالم عقول ونفوس مجرّده) و عالم مثال می شود. ٤– حضرت شهادت مطلق که عالَم آن عالم ملک است و٥– حضرت جامع که همهٔ عوالم مذکور را در خود داشته وعالم انسان کامل است.[٢]

ابن عربی در جای دیگری، عوالم را به ترتیب از عرش تا فلک اول مرتّب نموده‌است وهر یک را مظهر اسمی از اسماء حق قرار می دهد. به این صورت که عرش مظهر رحمان، کرسی مظهر رحیم، فلک هفتم مظهر رزّاق، فلک ششم مظهر علیم، فلک پنجم مظهرقهّار، فلک چهارم مظهرنور ومحیی، فلک سوم مظهر مصوّر، فلک دوّم مظهر باری وفلک اوّل مظهر خالق است.[٣] این رابطهٔ ظاهر و مظهر در کلیّه مخلوقات تسرّی دارد، به این مفهوم که هر موجودی تحت ربوبیّت یکی از اسماء خداوند بوده و مظهر آن اسم محسوب می شود.[٤]

باید توجه داشت که همهٔ عوالم مذکور(اعمّ از اسماء، اعیان ثابته و مظاهر آنها)، وجود حقیقی ندارند، زیرا وجود حقیقی تنها از آن حقّ است[٥] و مابقی همگی ظلّ وسایهٔ او هستند.[٦] البته این سایه ضمن ممکن بودن، عین وجود حقّ و هویّت اوست.[٧]

١. شرح *فصوص الحکم*، عبدالرزاق کاشانی

٢. شرح *فصوص الحکم*، داوود قیصری، صص ٩٠ و ٦٦٩.

٣. همان،ص٦٤.

٤. همان،ص٦٤٨.

٥. همان،ص٦٩٨.

٦. همان،ص٦٩١و٧٠٢.

٧. همان،صص٥٠٩و٦٩٧.

خلقت انسان

بحث خلقت انسان در *فصوص الحکم*، بر پایهٔ آموزهٔ تجلّی بیان گردیده است. در این نوع از خلقت، اسماءالهی در علم خداوند دارای صورتی علمیه هستند که در اصطلاح اعیان ثابته نامیده می شود. هنگامی که این صورت علمی ،ظهوری عینی به خود می گیرد، انسان کامل نیز ظاهر می‌شود.[۱] به عبارت بهتر، انسان کامل اوّلین چیزی است که حقّ به آن متعیّن می شود[۲] و در حقیقت، او تعیّن اسماء و صفات خداوند است. در این راستا، ابن عربی و شارحان او حدیث « خلق الله آدم علی صورته » را مکرّر به کار برده اند تا ثابت کنند که انسان کامل اوّلیّه بر صورت اسماء وصفات حقّ خلق شده است.[۳]

بنابراین، انسان کامل مظهر و مجلای ظهور جمیع اسماء و صفات حقّ بوده و با توجه به اینکه اسم مبارکهٔ الله در میان سایر اسماء، اسم اعظم جامع محسوب می شود، به همین اعتبار انسان کامل نیز مظهر اسم الله است. اصطلاح متداولی را که ابن عربی و شارحان او، اغلب معادل با انسان کامل به کار برده اند، "حقیقت محمّدیّه" است. لفظ "محمّدیّه" در ترکیب فوق، مأخوذ از نام پیامبر اسلام(ص) می باشد وگویای اعتقاد و ارادت والای شیخ به اوست. حال چنانچه در توصیفاتی که از مراتب خلقت بیان داشتیم جای این دو اصطلاح را عوض کنیم، مشخص می شود که حقیقت وجودی حضرت محمد(ص) مظهر جمیع اسماء و صفات حقّ و نخستین عین ثابتی بود که در علم ذاتی خداوند به صورت عقل اوّل، ظهور علمی یافت. سپس این حقیقت، در فیض مقدّس به عنوان روح مقدّس حضرت رسول(ص)، ظهور عینی به خود گرفت ومنشاء همهٔ مخلوقات گردید.

۱. همان،ص۶۶۹.

۲. همان،ص ۷۳۱.

۳. همان،ص۱۱۱۶.

لازم به ذکر است که بنیان اندیشهٔ ابن عربی بر روایات مختلفی از رسول الله(ص) استوار است که از آن جمله می توان به احادیث « اوّلُ ما خَلقَ اللهُ العقل » و « اوّلُ ما خَلقَ اللهُ نوری » اشاره کرد. شیخ، منظور از عقل را در این عبارت روح پیامبر و نور تعیّن او می داند.[۱]

ابن عربی انگیزهٔ خداوند از خلقت انسان کامل را حبّ به ظهور و شناخته شدن می داند، یعنی همان عاملی که با استناد به حدیث معروف « کنتُ کنزاً مخفیاً... »[۲]، در ابتدا سبب خلقت کلّ هستی گردید. امّا نتیجهٔ مهمّی که شارحان شیخ از این مقدّمه استنباط نموده اند، چنین است که معرفت به انسان کامل، به شناخت و معرفت حقّ منجر می شود.[۳]

مطلب آخر در مورد خلقت انسان کامل این‌که طبق آنچه گفتیم، انسان کامل مظهر اسماء و صفات خداوند است واسماء وصفات نیز ازلی وقدیم محسوب می شوند. بنابراین، انسان کامل نیز دارای قدم است و ازلی می باشد. البته، این صفت برای او از حیث زمانی اعتبار دارد وذاتی نیست،زیرا قدمت ذاتی فقط خاص ذات متعالی حقّ است.[٤]

جایگاه انسان کامل در عوالم وجود

از آنجا که انسان کامل مظهر اسم جامع الله است، در کلّیهٔ عوالم وجود – اعمّ از غیب ، شهود ، ظاهر و باطن– حاکمیّت دارد.[٥] این حاکمیّت به معنای سریان انسان کامل در جمیع موجودات است و به این اعتبار، مجموعهٔ آنها را به عنوان عالم کبیر

۱. همان، صص٣٩٤– ٣٩٥ و ۱۱۸۰.

۲. همان، ص۳۲۷.

۳. همان، ص١١١٦.

٤. همان، ص۳۹۰.

٥. همان، ص٦٣.

یا انسان کبیر تعبیر کرده اند.[۱] بنابراین، مرتبهٔ انسان کامل عبارت است از جمع همهٔ مراتب الهیّه وکونیّه، از عقول ونفوس کلیّه گرفته تا عقول ونفوس جزئیّه و مراتب طبیعت وآخرین تنزّلات وجود. لازم به ذکر است که برای این مرتبهٔ انسان کامل، اصطلاحات دیگری نیز وجود دارد، همچون مرتبهٔ عمائیه که شبیه به مرتبهٔ الوهیّت است؛ با این تفاوت که در این شأن، خداوند ربّ انسان کامل و او مربوب خداوند است.[۲] یا مرتبهٔ کون جامع که معنای « آیینهٔ تمام نمای عین حقّ برای رؤیت صورت عوالم ومخلوقات مختلف وجود» را دارد.[۳]

ابن عربی معتقد است که اسماء خداوند از حیث ذات، عین مسمّی(یعنی خود خداوند) هستند؛ اما از حیث معانی که مختصّ خود آنهاست ،غیر از ذات حق اند.[٤] همین شأن غیریّت سبب می شود که وجود انسان کامل نیز به یک مفهوم، وجودی ظلّی باشد.[۵]

باید توجه داشت که هر اسمی از اسماء خداوند، مظهر خاص خود را دارد و بر آن مظهر ربوبیّت می کند. البته اسم جامع الله در این میان استثناء است، زیرا به واسطهٔ اینکه حقیقت همهٔ اسماء در آن لحاظ گردیده است بر همهٔ مظاهر ربوبیّت دارد و از این رو انسان کامل نیز که خود مظهر اسم جامع است بر همه مظاهر ربوبیّت می کند.[٦]

البته پرسش مهمی در اینجا مطرح می شود وآن این است که، اولیاء وانبیاء الهی – و به طور خاص پیامبر اسلام(ص)– چه ارتباطی با انسان کامل دارند؟ ابن عربی و

---

۱. همان،ص۱۱۸.

۲. همان،ص۲٤؛ نیز:Chittick, op.cit., p.65

۳. همان، صص۳۲۵و۳۲۹.

٤. همان،ص٥٦٧.

۵. همان،ص۷۰۲.

٦. همان،ص۲۸.

اغلب شارحان او، بر این باور هستند که حقیقت محمّدیّه به عنوان عقل اوّل یا مظهر اسماء الهی، در هر دوره ای از ادوار هستی دارای تعیّنات مادی و معنوی مختلف بوده است.[۱] اگر چه به یک اعتبار همه مخلوقات عوالم وجود تعیّن انسان کامل محسوب می شوند، ولی حقیقت وجودی انسان کامل در انبیاء ظهور بیشتری دارد. بنابراین همهٔ ایشان – از آدم ابوالبشر گرفته تا ابراهیم وموسی وعیسی(ع) – تعیّن حقیقت محمّدیّه هستند.[۲] البته، کامل ترین مرتبهٔ تعیّن این حقیقت، در وجود حضرت محمّد(ص) به ظهور رسیده است. یعنی آن فردی که به نام محمّد بن عبدالله (ص) در حدود ۱٤۲۷ سال پیش در سرزمین حجاز زندگی می کرد، کامل ترین صورت اجمالی حقیقت محمّدیّه بود.[۳]

طبیعی است که نظریهٔ انسان کامل ابن عربی، با موضوع خاتمیّت پیامبر اسلام اندکی اصطکاک پیدا می کند. به این دلیل که بعد از وفات رسول الله(ص)، دیگرمظهری برای حقیقت محمّدیّه باقی نمانده است و از این رو، انسان کامل ظهور و بروزی نخواهد داشت. شیخ در پاسخ به این شبهه و در تکمیل مبحث انسان کامل، ولایت را به عنوان محمل حقیقت محمّدیّه مطرح نمود. از نظر ابن عربی، ولایت شأنی ارجح و اعمّ نسبت به رسالت دارد[٤] و هر رسولی به یک اعتبار، ولیّ خداوند نیز هست؛ از این رو، با توجه به دائمی بودن ولایت ، حتّی با انقطاع رسالت نیز سیر ظهور حقیقت محمّدیّه در اولیاء الهی ادامه یافته است و به خاتم الاولیاء که خاتم ولایت مطلقه است، ختم می شود.[۵] لازم به ذکر است که یک ولیّ، همه امتیازات یک رسول را دارد، به استثنای تشریع که خاصّ پیامبران است و اولیاء در این مورد پیرو

۱. همان،ص۱۲۸.
۲. همان،ص۱۲۹.
۳. همان،ص۱۲٤.
٤. همان،ص۸۳۷ .
۵. همان،ص۱۲۹.

آنان هستند. البته شیخ، در برخی موارد حقّ اجتهاد در تشریع را نیز – به حکم حدیث: العلماء ورثة الانبیاء– برای اولیاء محفوظ می شمارد.[١]

ایراد دیگری که بر نظریهٔ انسان کامل ابن عربی وارد می شود، این است که مستلزم تناسخ روح محمّدی در کالبدهای متعدد و در نتیجه منافی باورهای اسلامی است. قیصری در این باره پاسخ می دهد که به واسطهٔ عدم عمومیّت این قاعده برای سایر مردمان و اختصاص آن به کاملین، چنین ایرادی وارد نیست.[٢]

در کیهان شناسی عرفانی *فصوص الحکم*، نسبت انسان کامل به عالم همچون فلک شمس به سایر افلاک است.[٣] گویا او در رأس همه افلاک قرار گرفته و سایر انبیاء و اولیاء در فلک های مادون وی هستند. به عنوان مثال، آدم(ع) در آسمان اول، یحیی و عیسی(ع) در آسمان دوم، یوسف(ع) در آسمان سوم، ادریس(ع) در آسمان چهارم، هارون(ع) در آسمان پنجم، موسی(ع) درآسمان ششم و ابراهیم(ع) در آسمان هفتم جای دارند.[٤]

روح انسان کامل یا روح اعظم در عالم کبیر، دارای مظاهر و اسمائی چون: عقل اول، قلم اعلی، نور، نفس کلّیّه، لوح محفوظ و...می باشد و در عالم صغیر انسانی هم، به حسب ظهورات به نامهای: سرّ، خفی، روح، قلب، کلمه، روع، فؤاد، صدر، عقل و نفس شناخته می شود.[٥]

رابطهٔ انسان کامل با بحث تنفیس نیز به این صورت است که او تعیّن نفس رحمانی بوده[٦] و با انبساط وجود از حق، همهٔ صور الهی از اسماء را در نشئهٔ انسانی

١. همان،ص ٨٣٤ .
٢. همان،ص ٤٦٨.
٣. همان،ص ٥٤٤.
٤. همان،ص ٩٨.
٥. همان،ص ١٣٧.
٦. همان،ص ٨٨٥.

-که جامع نشئات عنصری وروحانی است- ظاهر می کند. به این طریق همهٔ کمالات بالقوه از طریق او بالفعل می شوند.[۱] واسطهٔ تبدیل قوّه به فعل، همان امر " کُن " است که انسان کامل با در اختیار داشتن آن، به اذن خداوند قادر به خلقت است.[۲]

سایر ویژگی های عمومی انسان کامل

پاره ای از خصوصیات هستند که به تبع آنچه که تا به حال درمورد انسان کامل بیان کردیم، حاصل می شوند. به عنوان مثال، شأن واسطه بودن وی در خلقت عوالم اقتضا می کند که هرگونه امر دیگری نیز از طریق او به مخلوقات افاضه شود. انسان کامل همچون آیینه ای است که تجلیّات ذاتی و اسمائی خداوند را به بندگان منعکس می نماید.[۳] وی در این مقام، به اصطلاح دارای قرب فرائض است و خداوند صاحب جوارح اوست.[٤] لذا همهٔ حقوق و ارزاق موجودات به واسطهٔ او توزیع می گردد.[۵] اما نتیجهٔ دیگری که ازاین مقدّمه به دست می آید، این است که با شناخت انسان کامل ،می توان به معرفت خداوند نیز نائل شد؛ زیرا وی آیینه ومظهر جمیع اسماء خداوند و تجلیّات او بوده و با فعل خویش به آن مقولات عینیّت می بخشد، از این رو، شناختن او مرادف با شناخت حقّ است.[٦]

انسان کامل دارای مقام قرب نوافل نیز هست؛[۷] به این مفهوم که سمع و بصر خداوند در میان مخلوقات می باشد ودعا و مناجات، حمد و ثنا، و عجز و لابهٔ

۱. همان،ص۳٦۳.

۲. همان، ص۹۲۵ و اشاره به آیهٔ شریفه: واذا اراد بشيءٍ فیقول له کن فیکون.

۳. همان،ص۳۲۵.

٤. همان،ص۳۵۰.

۵. همان،صص۱۲۸و۱۱۸۱.

٦. همان،صص۵۰-٦٤۸.

۷. همان،ص۳۵۱.

بندگان از طریق او به حقّ تعالی می رسد،[۱] البته لازم به ذکر است کـه فـضایل فـوق برای انسان کامل جنبهٔ اکتـسابی نـدارد. یعنـی هـیچ کـس نمـی توانـد بـه خواسـت وکوشش خودش به انسان کامل تبدیل شود، بلکه این موضوع کـاملاً بـه انتخـاب و ارادهٔ خداوند بـستگی داشـته واصـطلاحاً امـری وهبـی اسـت.[۲] البتـه سـایر انـسانها می توانند با کسب فیض از محضر انسان کامل بـسیاری از مـدارج کمـال را حاصـل نمایند.

انسان کامل و آخرت شناسی

عالم آخرت به طورمعمول در ادبیات عرفانی دارای دو معنای عمده است: یک معنی آن بر عوالم غیبیه دلالت دارد که در مقابل عالم شـهود تعریـف مـی شـوند، و دیگری به معنای عالم پس از مرگ و ظرف رخدادهای مربـوط بـه سـرانجام انـسان وکیهان است. ابن عربی عالم آخرت را به هردو معنی به کـار بـرده و نـسبت انـسان کامل را با آنها مشخص کرده است.

در معنای نخست، انسان کامل به واسطهٔ احاطه ای که بر دیگـر عـوالم مخلـوق دارد، قادر است که نشأت دنیوی و اخروی را به طور همزمان مشاهده کند.[۳] او ایـن توانائی را دارد که در ملک و ملکوت تصرّف نموده و روحـی از ارواح را بـه عـوالم دیگر سیر دهد.[٤]

ارتبـاط انـسان کامـل بـا معنـای دومِ واژهٔ آخـرت نیـز بـسیار گـسترده اسـت. همانطورکه پیشتر بیان داشتیم، حقیقت محمّدیّه در هر دوره ای به صـورت یکـی از اولیاء الهی ظهور می کند. در میان همهٔ صور مزبور، آخرین نفر از اهمّیّت به سـزائی

۱. همان،ص ۷۰۱.

۲. همان،ص٩٤٦.

۳. همان،صص ٤٢٤و ۱۰۷۵.

٤. همان،ص٦٨٨.

برخوردار است و در اصطلاح به خاتم الاولیاء شهرت دارد. پیرامون کیفیّات وجودی این شخص و اسم و رسم او، بین شارحان ابن عربی اختلافات فراوانی بروز کرده است که نمود روشن آن را در تفاسیر متنوّع ایشان بر فصّ شیثی می توان ملاحظه نمود.[١] به عنوان نمونه، قیصری (به تبع ابن عربی)، حضرت عیسی(ع) و حتّی خودِ شیخ را صاحب مقام خاتمیّت می شناسد،[٢] اما عبدالرّزاق کاشانی و صدر الدّین قونوی، خاتمیّت ولایت را خاص مهدی موعود(ع) می دانند.[٣]

در توضیح باید افزود که خاتم الاولیاء، آخرین فرد از سلسلهٔ کسانی است که در هر زمان انسان کامل تلقّی می شده اند. او ظاهرترین صورت حقیقت محمّدیّه است و همهٔ کمالات وجودی خود را در عالم خارج محقّق خواهد ساخت. به تعبیر بهتر، ظهور وی به معنای کمال عالم کبیر وعالم صغیر است.[٤] این کمال از یک جهت نیز نقطهٔ پایان خلقت و آغاز قیامت خواهد بود. ابن عربی احادیث دلالت کننده بر اینهمانی انسان کامل و قیامت را بدین گونه تأویل می کند که چون ولیّ خداوند، دائم، فانی و مستهلک در وجود خداست، و فناء وجود هم از لوازم قیامت به شمار می رود، بنابراین وجود ولیّ، عین وجود قیامت است.[٥] قیامت هنگامی برپا می شود که او در آخرالزّمان ظهور نموده و خلقت را به کمال وجودی خویش برساند.[٦] ظهور قدرت وی در آن زمان به حدّی است که می تواند آشکارا احیاء وامات کند، ارواح و افرادی که محبوس در برزخ هستند را خارج نماید و در هر عالمی که بخواهد جای دهد.[٧]

١. همان،ص ٤٤٠.
٢. همان،ص ١٠.
٣. همان،ص٤٤٦.
٤. همان،ص ٣٥٥.
٥. همان،ص٨٣٣.
٦. همان،ص٣٥٦.
٧. همان،ص١١٢.

بخش دوّم

معرّفی زُهر و مؤلّفین آن

زُهر عنوان عبری کتاب حجیمی است که در سدهٔ ۱۳ میلادی توسط نویسندگانی برجسته از مکتب عرفان یهودی قبّالا به رشتهٔ تحریر در آمده است. بنیان این اثر بر تفاسیری عرفانی از *اسفار خمسه* قرار دارد که البته ملحقاتی با موضوعات متفاوت را نیز شامل می شود.[1] اغلب محقّقان، موسای لئونی (د.۱۳۰۵م) را گردآورندهٔ اصلی متن می دانند.[2] او اهل گرانادای اسپانیا بوده و بخش هایی از *زُهر* را به زبان آرامی وبخش هایی را به عبری تألیف نموده است. البته خود وی، این کتاب را به معلّمی تلمودی به نام شمعون بن یوحای[3] نسبت داده که در سدهٔ دوّم میلادی می زیسته است. لئونی بر این باور بود که شمعون نیز به الهام الیاس نبی(ع)، دست به تألیف *زُهر* برده است.[4] امّا فارغ از این اقوال، سبک های مختلف نگارشی نشان می دهند که نه تنها نویسندهٔ این متن بیش از یک نفر بوده است، بلکه تاریخ تألیف بخش هایی از آن با بقیه تفاوت دارد.[5]

در توصیف *زُهر*، همین بس که بدانیم این اثر مهمترین مکتوب قبّالا می باشد و هیچ متن یهودی بعد از *تلمود* چنین تأثیری را بر یهود (وحتّی غیر یهود) نداشته است.[6] هم زمان با ظهور *زُهر*، قبّالایی های مختلفی بر آن شرح و تفسیر نوشتند که از آن جمله می توان به اسحاق لوریایی[7] و داود بن یهودای حسیدی[8] اشاره کرد.

---

1. Idel.Moshe ,"*Zohar*", in *ER*, Ed. By Eliade, vol.15, p.578.
2. Idem,op.cit.
3. Shim'on bar Yoh'ai
4.Epstein,Isidore, *Judaism*, p.234.
5. Idel.p.578; *Zohar (The Book of Splendour),*Ed. by Sholem, p.14.
6. Ibid.,p.7; Epstein, p.234; Gaster, "*Zohar*",in *ERE*, Ed. by Hastings,vol.12, p.858.
7. Isaac of Luria
8. David ben Yehudah he-Ḥasid

ترجمه هایی عبری از *زُهر* وجود دارد که قدیمی ترین آن به اواخر سدهٔ ۱۳ باز می گردد. این کتاب، به زبان های لاتینی و انگلیسی نیز ترجمه شده است.[1]

کلمه *زُهر* به معنای روشنائی، درخشش و پرتو نور است واین تسمیه، به واسطهٔ ماهیّت اشراقی و شهودی متن آن می باشد؛ زیرا همانطورکه در *سفر خروج* آمده است، موسی(ع) پیام یهوه را به صورت فرامینی مکتوب بر الواح سنگی از کوه طور به ارمغان آورد، اما بعد از اطلاع یافتن از گوساله پرستی قومش، آن الواح را شکست و به ظاهر معدوم کرد.[2] اما از ابتدا، میان پیروان مکتب قبّالا این تصوّر وجود داشت که فرامین مزبور هیچگاه مفقود نگردیده اند و به صورت تعالیم رمزی در بین سلسلهٔ مشخّصی از عرفا باقی مانده اند. این تعالیم سرّی به صورت نوری باطنی از فردی به فرد دیگر منتقل گشته اند، تا اینکه سرانجام توسّط نویسندگانی از همین مکتب، صورت مدوّن یافتند و نام *زُهر* به خود گرفتند.[3] معنای لغوی *زُهر* نیز به درخشش همان نورباطنی دلالت دارد که – به واسطهٔ موسی(ع)– مقتبس از خداوند بوده است[4] و بارقهٔ الهی محسوب می شود.[5] این نور، زوایای تاریک *تورات* را روشن می سازد و گفتار حکماء بنی اسرائیل (که در *زُهر* با عنوان رئوس حیات از ایشان یاد شده است) را بازگو می کند.[6]

در مورد ساختار متن، توجّه به این نکته الزامی است که *زُهر* به لحاظ نوشتاری، همگون و روشمند نیست.[7] این کتاب، در غالبی نمادین تالیف گردیده است و احساس نیاز به تفسیر عبارات آن کاملاً احساس می شود.[8] این خصوصیّت سبب

---

1. Idel, p.579.

۲. *سفر خروج* ، ۳۲:۱۹

3. Schaya,Leo , *The Universal Meanining of the Kabbalah*, translated by: N.Pearson, p.16.
4. *The Zohar*,translated by:H.Sperling&M.Simon,v.I,p.15b.
5. Ibid.,v.III,p.48a-49a.
6. Ibid.,v.I,p.15b-16a.
7. *Zohar (The Book of Splendour)*,p.10.
8. Giller,Pinchas, *Reading the Zohar*,p.139.

گردیده است تا در ادوار مختلف، افراد متعدّدی به شرح وتفسیر *ژُهر* اقدام کنند. البته همین امر، از یک جهت انگیزهٔ ظهور مکاتب مختلفی در قبّالا نیز شده، به طوری کـه هر مکتب بسته به دیدگاه های خویش، تفاسیر مستقلی از *ژُهر* را ارائه نموده است.[۱]

رئوس مطالب *ژُهر* از این قـرار هـستند: ا- سرشـت خداونـد، ۲- طریقـی کـه خداوند به آن وسیله خود را به هستی می شناساند، ۳- رموز نام های الهی، ٤- روح انسان، ٥- سرشت و سرنوشت انسان، ٦- طبیعت نیک و بـد، ۷- اهمّیّـت *تـورات* و ۸- مسیحا و نجات انسان.[۲] قابل ذکر است که علیـرغم بـاور پیـروان قبّـالا در بـاب الهامی بودن این اثر، برخی دین پژوهان اعتقاد دارند که *ژُهر* از تـأثیرات اندیـشه هـا ومکاتب غیر قبّالایی- همچون متفکّران افلاطونی و به طور خـاص فیلـون - برکنـار نبوده است.[۳]

خداشناسی ژُهر

در کتاب *ژُهر*، خداوند دارای دو وجه تنزیهی وتشبیهی است. وجـود او از یـک نظر توصیف ناپذیر اسـت و ورای تـصوّر آدمیـان قـرار دارد؛ و از سـوی دیگـر، بـه اقتضای خلق جهان ونسبت به مخلوقات، دارای اسامی و صفات مختلف است.[٤] *ژُهر* برای اشاره به ذات خداوند کلمهٔ "عِین- سوف"[٥] را به کـار مـی بـرد کـه بـه معنـی بی کران است و در این مرتبه، هیچ خصوصیتی غیـر از وجـود را نمـی تـوان بـه او اطلاق کرد.[٦] اما در مرتبـه ای پـایین تـر و در ارتبـاط بـا مخلوقـات، خداونـد دارای صفاتی می شود که در اصطلاح کلّی به آنها سـفیروت[۷] مـی گوینـد. ایـن کلمـه، بـه

1. Idem, op.cit, pp.71&108.
2. Epstein,p.234.
3. Gaster,p.858.
4. *The Zohar*,v. ,p.42b.
5. Ein Sof
6. Sholem,Gershom,G," Ein Sof ", In *Encyclopedia Judaica* , v.6 , p.535.
7. sefirot

معنای اعداد بوده و احتمالاً وجه تسمیهٔ آن، تبدیل مطلق به کثیر در آفرینش است. تعداد سفیروت ها یا صفات خداوند حدّ و حصری ندارد؛[۱] اما ده سفیروت در میان سایرین از اهمّیّت بیشتری برخوردار هستند که به ترتیب اولویّت عبارتند از: کتر[۲] یا تاج، حُخمه[۳] یا حکمت، بینه[٤] یا آگاهی، حِسد[٥] یا لطف وعظمت، دین[٦] یا قضاوت و قدرت، تیفرث[۷] یا زیبائی ورحمت، نتسه[۸] یا پیروزی، هود[۹] یا شکوه، یسود[۱۰] یا عدالت و ملکوت (پادشاهی وحضور خداوند).[۱۱]

همهٔ سفیروت ها به گونه ای از عِین- سوف متجلّی وصادر می شوند، از این رو همگی با آن وحدت ذاتی دارند. این وحدت درکتر بیش از بقیّه مشهود است، به صورتی که کتر – یعنی برترین و نزدیک ترین سفیروت به عِین- سوف – ضمن اینکه تا حد زیادی همچون عِین- سوف قابل وصف نیست و صورتی تنزیهی دارد، به هر حال جزو سفیروت ها و صفات خداوند محسوب می شود. دلیل برتری کتر نیز مظهریّت، مصدریّت و احاطهٔ آن نسبت به سفیروت های دیگر است.[۱۲] نگارگری قبّالایی این وضعیّت را اغلب به صورت دوایر متّحد المرکزی نشان می دهد که بزرگترین و محیطی ترین دایره نشان دهندهٔ کتر و کوچکترین و محاطی ترین دایره، ملکوت را نمایش می دهد.[۱۳]

---

1. Schaya,p.36
2. keter
3. ḥokhmah
4. binah
5. ḥesed
6. din
7. tif'eret
8. netsah
9. hod
10. yesod
11. Schaya,p.21.
12. Ibid.,p.36-8.
13. Ibid.,p.28.

هر سفیروت، با وجود آن که در صورت خویش با دیگران تمایزدارد، از نـوعی وحدت با سفیروت های دیگر نیز برخوردار است و مظهر آنها تلّقی می شود.[۱] البتـه تفاوت های میان ایشان به مراتب چشمگیرتر است. به عنوان نمونه، سـفیروت هـا را از جهت کارکرد می توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست سفیروت هـایی کـه مظهـر شؤونات جلالی خداوند هستند(همچون دین)، ودیگر آنهایی که جمـال او را جلـوه گر می کنند (مثل تیفرث).[۲] در ضمن تقسیم بندی دیگری نیز برمبنای مذکّر یا مؤنّث بودن سفیروت ها وجود دارد که طبق آن، برخی شأن مذکّر و بعضی هم شأن مؤنّـث پیدا می کنند. لازم به ذکر است که این طرز تلقّی از الوهیّت، سـبب شـده اسـت تـا جریان قدرتمندی از عقاید و باورهای عاشقانه در زُهر جلب توجه نماید.[۳]

عوالم وجود

از دیدگاه زُهر، خلقت عوالم وجود هنگامی آغاز می گردد که وحدت مطلـق و ذاتی خداوند با انبساط وجودی او در قالب سفیروت ها تبدیل به کثرت مـی شـود.[٤] اگرچه تئوری خلقت مبتنی بر نظریهٔ سفیروت ها، تنها روایت خلقت در کتـاب زُهـر نیست،[۵] اما در ظاهر مهمترین آنها محسوب می شود؛ زیرا با سایر آمـوزه هـای زُهـر ارتباط روشمندی دارد. در این تئوری، بارقه ای قلم زدنی(شبیه آنچه بعـدها بـا ارادهٔ خداوند به صورت کلمات ده فرمان بر الواح سنگی حک گردید واصطلاًحا قلم زده شد) از عِین- سوف صادر گردید و وسیلهٔ صدور سفیروت های ده گانه قرار گرفت. سپس، جهان پدیداری از طریق همین قلم، رنگ (وجود)پذیرفت. این قلم، کار تقدیر

1. *The Zohar*, I,19b.
2. Schaya, p.31.
3. Giller, p.71,106.
4. Schaya, p.22.
5. *Zohar*,I,15a-15b; Giller, p.140.

را نیز برعهده دارد وحدّ وحصر هر چیز (حتّی سفیروت ها) را مشخص می کند و آنها را به نوعی از صادر کنندهٔ نامحدود متمایز می سازد.[۱]

ترتیب قرار گرفتن سفیروت ها، در حقیقت نحوهٔ ظهور و صدور عوالم را بازگو می کند. کتر به واسطهٔ اینهمانی با عِین- سوف، بدون ظهور و تجلّی است. از سفیروت های دوّم یعنی حُخمه و بینه است که تجلّیات آغاز می شوند.[۲] حُخمه(حکمت) از این حیث، حاصل تأمّل و نظر خداوند در وجود خودش است. همین نظر و تأمّل (یا تفکّر اوّلیّه) است که باعث پیدایش پیش نمونهٔ هر موجودی در علم خداوند می شود. به این اعتبار، حالت علمی هر پیش نمونه ای در بارقه های حُخمه قرار دارد.[۳] حُخمه در برابر بینه قرارمی گیرد که به معنای فهم شهودی است. این دو، همچون دروازه ای هستند که الوهیّت از طریق آنها در جهان پدیداری ظاهر می شود. با توجه به روابط عاشقانهٔ موجود بین سفیروت ها، سایر مراتب تجلّی در واقع فرزندان حُخمه وبینه به شمار می روند.[٤] روایت دیگر آن است که کتر(اصل متعالی)خود و هفت وجه دیگر خود را از طریق حُخمه(اولین تجلّی) در آیینه بینه(ادراک بیکران)مشاهده می کند. این تصاویر همگی در ملکوت که نازلترین آیینه برای کتر محسوب می گردد، تصویر متکثّری را شکل می دهند که در حقیقت همان خلقت است. بنابراین، مشخّص می شود که همهٔ خلقت، جز بارقه های نور خداوند وایده هائی که همچون پرتوهایی از حکمت و اندیشه او منشعب و متجلّی می گردند، چیز دیگری نیست.[٥] سفیروت ها در این میان ابزار و اسباب خلقت هستند،[٦] البته گاهی بحث دمیدن نفس حیات توسط وجوه وچهره های[۷]

1. Ibid.,p.70; *Zohar*, II,2333a.
2. Schaya, p.33.
3. Ibid., p.39.
4.*The Zohar*, III,289b; Giller, p.126.
5. Schaya, p.62.
6. Giller, p.140.
7. parẓufim

سفیروت های بالاتر در سفیروت های پایین تر به هدف انجام خلقت نیز مطرح است.[۱] پیرامون این چهره ها در فصل مربوط به جایگاه آدم علیون درعوالم، بیشتر توضیح خواهیم داد. در باب انگیزه ومقصود خداوند از خلقت جهان، چند مقوله در زُهر بیش از بقیّه جلب توجّه می کنند. نخست این که، مبنای خلقت بر سود رسانی خداوند به جهانیان بوده است. انگیزهٔ دوّم این که، او از سر محبّت و تمایل به غیر، هستی را به وجود آورده و عشق درونی وی برای دیدن شکوه الهی خویش در آیینه ای دیگر، باعث خلقت گردیده است.[۲] و انگیزهٔ سوم، میل خداوند به بازی است که البته از معانی نمادین و عاشقانه خالی نیست.[۳]

عوالمی که در خلقت وجود دارند، چهار مرتبه را شامل می شوند: ۱- عالم صدور، تجلّی و سفیروت ها. ۲- عالم روحانی یا ایده آل که مملو از حضور الهی (شخینا) است. ۳- عالم صور ملائک، ارواح و اجنّه و ٤- عالم مادّی محسوس.[٤] البته همان طور که گفتیم، سفیروت ها به مراتب در هر یک از عوالم فوق به صورتی ظهور و تجلّی دارند. این حضور سبب می شود که همهٔ مخلوقات از طریق سفیروت ها با خداوند اتّحاد داشته باشند. لازم به ذکر است که کلّ عالم مخلوق، حتّی خود سفیروت ها تکثّری نسبی دارند و وجود آنها وهمی و فریبنده است.[٥]

خلقت انسان

یکی از آموزه های محوری زُهر، طرح مدلی انسان خداانگارانه از آدمی و هستی است که در ظاهر، بر پایهٔ جمله ای از *سفر پیدایش* قرار دارد که طبق آن آیه، انسان شبیه خداوند خلق گردیده است.[٦] طرح مزبور تقریباً بر تمامی تفاسیر زُهر از

1. Ibid.,p.113; *The Zohar*,III,130b.
2. Giller, p.86.
3. Ibid.,p.85.
4. Schaya,p.26.
5. Ibid., pp.23-27.

٦. *سفر پیدایش* ، ۱:۲٦

خدا، انسان، کیهان و رابطهٔ این سه با یکدیگر سایه افکنده است و بر این مبنـا تکیـه دارد که خداوند به صورت انسان در هستی ظهور مـی یابـد. در حقیقـت، مجموعـهٔ سفیروت های او، یک انسان کیهانی را می سازند.[۱] این انسان کیهانی از نظر قبّـالایی های اوّلیّه آدم علیون[۲] یا انسان متعالی ودر زُهر با اصطلاح آدم اِلاآه[۳] یا آدم کـادمون[٤] (آدم قدیم) نامیده می شود و دارای دو وجه انسانی و کیهانی است.[۵] در شأن کیهانی، هر سفیروت نسبت به کـارکردی کـه دارد، همچـون عـضوی از اعـضاء وی عمـل می کند. مثلاً سفیروت بینه، حکـم قلـب یعنـی مرکـز آگـاهی بـاطنی وی را دارد[٦] و سفیروت های دین و حِسد دستان او هستند.[۷] از این رو، انسان کیهانی یا آدم علیون، خودش عالم و مرتبهٔ وجودی پنجمی است که با توجه به شأن سفیروت هـا نـسبت به عوالم دیگر، به نوعی بر عوالم وجود احاطـه دارد. از ایـن جهـت او را مـی تـوان واسطهٔ خلقت عوالم و موجودات نیز قلمداد کرد.

آدم علیون دارای ظهوراتی در همهٔ عوالم از جمله عالم مادی اسـت و صـورت جسمانی هم دارد. این صورت مادّی، نمود کوچکی از شأن انسانی اوسـت کـه سـر منشاء بنی آدم نیز به شمار می رود.[۸] از نظر زُهر، هر انسانی شامل سه وجه مختلف است: نفش[۹] یا بُعد مادی، روح[۱۰] و نشامه[۱۱] یا بارقهٔ متعالی از الوهیّت.[۱۲] روح و نفش اغلب با هم می آیند و معرّف خود هستند.[۱۳] ارتباط اجزای مـذکور و آدم علیـون بـه

---

1. *The Zohar*, I,50b,51b,81a-II,94b,142a,455a.
2. Adam Elyon
3.Adam ila'ah
4.Adam Kadmon
5.Scholem,Gershom,G,"Adam Kadmon",In *Encyclopedia Judaica* ,Vol.2,p.248.
6.Schaya,p.35.
7.Giller,p.127; *The Zohar*,III,142a-b.
8.Scholem,"Adam Kadmon",in *Encyclopedia Judaica* ,v.2,p.248.
9. nefesh
10.ruaḥ
11 neshamah
12.*The Zohar*,III,170a.
13.Ibid.,II94b-114a; Giller,p.38.

این صورت است که بُعد مادی حیات، بیشتر از بخش فروتر وجود انسان کیهانی (یعنی سفیروت های ملکوت، هود، یسود، نتسه)، روح از بخش میانی وجود او(یعنی سفیروت های دین وتیفرث) و نشامه از قسمت فوقانی وجود وی(یعنی سفیروت های حُخمه، بینه) حاصل می شوند.[1] بنابراین، هر انسانی – و به طور عام هر موجودی– تجلّی آدم علیون است. البته باید توجه داشت که فهم صورت نمادین زبان دینی در این مقوله، دقّت بسیاری را طلب می کند.

جایگاه آدم علیون در عوالم وجود

همانطور که متذکّر شدیم، فرایند تسرّی الوهیّت در هستی، از طریق آدم علیون انجام می گیرد که مظهر همهٔ سفیروت ها محسوب می شود.[2] اما لازم به ذکر است که سفیروت ها به خودی خود عینیّت ندارند، بلکه توسط وجوهی که اصطلاحاً به چهره های خداوند موسوم هستند، پوشیده می شوند.این چهره ها یک سری ساختارهای خدا انسان انگارانه تلقّی می گردند که آدم علیون مظهر و مجلای آنهاست و سلسله مراتبی از الوهیّت تا حقیقت حاضر را تشکیل می دهند. به عنوان مثال، نخستین چهره،Arikh Anpin نام دارد که پوششی برای سفیروت های حُخمه، بینه و حِسد است.[3] البته تحلیل روابط پارزوفیم وسفیروت ها بسیار مبهم ودشوار است و بیان آنها تا حدّ زیادی از زبان متعارف به دور می باشد.[4]

اما همانطور که گفتیم، آدم علیون در بردارندهٔ همهٔ عوالم و مخلوقات است و همهٔ هستی کیهانی و انسانی، ظهور و تجلّی وی محسوب می شوند.[5] زیرا سفیروت ها از یک جهت، ظرف پیش نمونهٔ همهٔ موجودات محسوب می شوند و آدم علیون

1.Ibid.,37; *The Zohar*,I,13a,80b,205b.
2.Giller,p.125.
3.Ibid.,p.105.
4.Ibid.,p.107.
5.Ibid.,p.105; Schaya,p.34

نیز مظهر همهٔ سفیروت هاست. بنابراین، اوست کـه سـاختار هـستی را براسـاس آن پیش نمونه ها شکل می دهد ودر دو قالب انسان وکیهان عینیّت می بخشد، که البتـه این عینیّت نیز کاملاً بر اصل شباهت به خداوند انطباق دارد. او بـه واسـطهٔ حقیقـت روحانی وجود خودش (که شـبیه خداونـد خلـق شـده اسـت و مـستجمع کیفیـات الوهیست)، برعوالم غیر مادی وارواح آدمیان احاطه دارد و بر همـهٔ عـوالم وعناصـر مادی حاکم است.[1]

خصوصیات عمومی آدم علیون

یکی از معانی تصوّرات خداانسان انگارانه ای که در زُهر جریان دارد، این است که نه تنها آدم علیون، بلکه هر انسانی مظهـر سـفیروت هـا محـسوب مـی شـوند و سفیروت ها در وجود هر فردی مستتر هستند.[2] به عنوان نمونه، اگر وجود یک انسان را درنظر بگیریم، کتر عبارت از ذات خالص و الوهی او، حُخمه عبـارت از معرفـت وی به خداوند، بینه عبارت از توانـایی او بـرای تمـایز نهـادن میـان حقیقـی وغیـر حقیقی، حِسد عبارت از طبیعت آسمانی او که همواره مشتاق خداست، دین عبـارت از قضاوت وی در مورد همه اشیاء، تیفرث عبارت از زیبائی درونی وعشق او، نتـسه عبارت از قدرت روحانی وی، هود عبارت از قوای طبیعی او، یسود عبارت از فعّـال بودن وی و در نهایت، ملکوت نشانگر قوّهٔ ادراک و گیرندگی او هستند.[3]

به این صورت، مشاهده می شود که خداوند در وجود هر انـسانی حـضور دارد وسرنوشت نشامه(شأن الهی روح انسان) در حقیقت داستان اقامت موقّت الوهیّت در این جهان است.[4] خداوند خود را در لباس سفیروت هـا پیچانـده[5] وبـه صـورت آدم

1. Ibid.,p.34-5; Giller,p.107.
2.Schaya,p.22.
3.Ibid.,p.35.
4.Giller,p.37.
5.Schaya,p.22.

علیون در همه جای هستی حاضر وفعّال است. زیرا سفیروت ها اصولاً واحدی فعّال و دینامیک هستند که آهنگ آشکار شدن آنها، در حقیقت آهنگ بنیادین همه خلقت است و در هر سطحی از خلقت قابل جستجومی باشد.[۱] بنابراین، شاید بتوان تلقّی خدا انسان انگارانه از وجود آدم علیون را به این معنی تعبیر کرد که راز الوهیّت از طریق تأمّل در وجود انسان قابل ادراک وفهم است.[۲]

نکتهٔ دیگر این که سفیروت ها، پیش نمونهٔ اوّلیه ومعنوی کلام خداوند(شامل همهٔ تعالیم مقدّس مکتوب و مخصوصاً ده فرمان) شمرده می شوند[۳] و با توجّه به اینهمانی سفیروت ها و آدم علیون، می توان نتیجه گرفت که *تورات* صورت کتبیه وعینیّت یافتهٔ آدم علیون است. بنا بر عقاید قبّالایی ها، آن الواح اوّلیّه در حقیقت نور وتعلیم ماشیح(همان مسیحا یا کامل ترین ظهور و تجسّد آدم علیون) بودند.[٤] البته نقش سفیروت حُخمه به واسطهٔ پیوند معنوی با علم وآگاهی، اهمّیّت بسیار دارد.[٥] در ضمن به تأکید *زُهر*، چهره ها با آدم علیون در تعامل قوا هستند. به این صورت که وجود آدم علیون مبادلهٔ نیروها را در میان چهره ها گسترش می دهد و چهره ها هم باعث دوام وجودی آدم علیون می شود.[٦]

مطلب آخر در این قسمت آن است که، روابط رمزی اعداد وحروف در قبّالا از اهمّیّت بسیاری برخوردار است و به واسطهٔ همین امر، وجود هر گونه تطابق حرفی یاعددی در مسائل مختلف سبب می شود تا آن موضوع از استحکام وتأیید بیشتری برخوردار باشد، از این رو، در این مورد نیز برابری ارزش عددی نام اعظم خداوند (یعنی یهوه) وآدم در عدد ٤٥ را نشانه رابطه ظاهر ومظهری ایشان قلمداد می کنند.[۷]

1.Scholem,Gershom,G, "Sefirot",in *Encyclopedia Judaica*,v.14,p.1106.
2.Giller,p.38.
3.Schaya,p.21.
4.Ibid.,p.16.
5.Ibid.,p.19.
6.*The Zohar*,III,295b-296a; Giller,p.131.
7.Scholem,"Adam Kadmon", in *Encyclopedia Judaica*, v.2,p.248.

آدم علیون و آخرت شناسی

این قاعدهٔ مهم که همهٔ هستی کیهانی و انسانی از سفیروت هـا صـادر شـده است و در نهایت دوباره به آنها باز خواهد گشت،[1] بنیاد آخرت شناسی عرفانی زُهـر را تشکیل می دهد. حال اگر این قاعده را با قاعدهٔ اینهمانی سفیروت ها و آدم علیون پیوند دهیم، نقش مهم آدم علیون در امور اخروی آشکار می شود. از جنبهٔ انسانی، با توجّه به ارتباط روح و نشامه با سفیروت ها، بازگشت هر روحـی بعـد از مـرگ بـه جانب آدم علیون خواهد بود. تمایز مراتب وابعاد معنوی انسان در هنگام مرگ بهتـر مشخّص می شود؛ به این صورت که روح به نزد نیکـان وقدّیـسان در بهـشت عـدن می رود وایّام مقدّس(به خصوص شنبه ها) اجـازه مـی یابـد کـه در پیـشگاه اریکـهٔ خداوند حاضر شود. اما نشامه به عنوان بارقهٔ الهی، دوباره در الوهیّت جذب می شود و همه هویّت های ذاتی خود را از دست می دهد.[2] البته روح کسی که گنهکار است و شایستگی نجات ندارد ، دوباره محکوم به تناسخ می گردد و همراه نشامهٔ خـودش به کالبدی جدید وارد می شود.[3] به طور متقابل، از بُعد کیهانی نیز ماشـیح بـه عنـوان آخرین وکامل ترین تجسّد آدم علیون، با ظهور خـویش مقـدّمات رسـتاخیز را مهیّـا خواهد کرد.[4] البته لازم به ذکر است که همهٔ قبّالایی ها ماشیح را تجـسّد آدم علیـون نمی دانند، بلکه برخی گروه ها همچون پیروان شبتای ظوی[5] بر این باور بودنـد کـه ماشیح چنین شأنی دارد.[6]

1.Schaya,p.26.
2.Giller,p.37.
3.*The Zohar*, I,62a,72a&II,97b,98a,99b&III169a.
4.Ibid., III,139b,140b.
5. Shabbetai Ẓevi
6.Scholem, "Adam Kadmon",in *Encyclopedia Judaica*,v.2,p.249.

بخش سوم

مقایسهٔ انسان کامل *فصوص الحکم* وآدم علیون *زُهر*

همان طور که ملاحظه می شود، شباهت های فراوانی میان آراء *زُهر* و *فصوص الحکم* در مورد آدم علیون و انسان کامل وجود دارد. البته همواره باید به خاطر داشت که وجوه تشابه به معنی اینهمانی آموزه های فوق با یکدیگر نبوده ویا الزاماً مفهوم تأثیر وتأثّر متقابل را هم ندارد. با این مقدّمه، پاره ای از موارد تشابه را به صورت اجمالی در پی ذکر می کنیم.

نخستین مطلب این که، نویسندگان هر دو متن در اسپانیا(اندلس) متولّد شده و رشد کرده اند. البته ابن عربی *فصوص الحکم* را در خارج از اسپانیا تألیف نموده، اما زمینهٔ اوّلیّه و مشترک این دو اندیشمند بسیار قابل توجّه است؛ خصوصاً این که یهودیان مهاجر به اسپانیا و اسلاف خاورمیانه ای ایشان از دیرباز به زبان عربی نیز تکلّم نموده و حتّی می نوشتند. این اشتراک زبانی، زمینهٔ مناسبی را جهت مبادلات فرهنگی فراهم نمود که تأثیر آن را می توان در مشابهت های نظریات فیلون با ابن عربی و موسای لئونی جستجو کرد که البته بسط آن جای تحقیق فراوان دارد.

مطلب دیگر این که، هر دو نویسنده، ساختار تأویلی را برای متن خود برگزیده و آن را حاصل نوعی الهام نبوی می دانسته اند. توجّه به آیات متون مقدّس و تفسیر عرفانی آنها روند کلّی تألیف را مشخص می کند. وجه تسمیهٔ هر دو اثر، کنایه از رمزی بودن آنان دارد و همین خصوصیّت، باعث پیدایش شروح متعدّدی گردیده و این دو کتاب را به عنوان مهمترین مکتوبات عرفانی در یهود و اسلام مطرح نموده است.

در زمینهٔ خداشناسی، دو وجه تنزیهی وتشبیهی در هر دو اثر مشهود است و با اندکی تسامح می توان مرتبهٔ عِین- سوف را مشابه و معادل احدیّت قرار داد. آموزهٔ تجلّی نیز از نظریّات مهم و مشترک در بحث خلقت است که فرایند تبدیل وحدت به کثرت را توجیه می کند. در این میان نخستین مراتب تجلّی، مختص سفیروت ها

یا اسماء و صفات است. برترین سفیروت یعنی کتر، به لحاظ نسبتی که با عِین- سوف و سفیروت های غیر خودش دارد، هم رتبهٔ واحدیّت قرار می گیرد. البته بین سفیروت های یهوه و امّهات اسماء الله چندان قرابتی به لحاظ معنایی وجود ندارد و فقط تناظری میان حُخمه و علم، بینه و اراده، دین و قدرت به چشم می خورد. با این وجود در هر دو حوزه، وحدت ذاتی وجود متعالی خداوند وصفات او و یا وحدت صفات با یکدیگر کاملاً مشهود است. در *فصوص الحکم* از رابطهٔ عاشقانه میان صفات الهی چندان نشانی نیست، اما همچون *زُهر*، تقسیم بندی آن صفات بر دو صورت جمالی وجلالی مکرّر دیده می شود.

مرتبهٔ بعدی تجلّی، به خلقت پیش نمونهٔ موجودات در علم خداوند منتهی می شود که نزد ابن عربی شبیه خلقت اعیان و صور علمیهٔ موجودات در علم حق است. همان طور که گفتیم، حُخمه متناظر با علم خداوند است که به ترتیب، محلّ پیش نمونه ها یا اعیان ثابته هستند. این پیش نمونه ها یا اعیان در مراتب بعدی با تنفیس خداوند صورت عینی به خود می گیرند. لازم به ذکر است که در هر دو کتاب، میل خداوند به ظهور و رؤیت خویش در آیینه مظاهر، علّت عمدهٔ خلقت محسوب می شود.

در باب عوالم وجود، تشابهات چشمگیر است؛ مثلاً: عالم سفیروت ها با عالم اسماء وصفات(حضرت الوهیّت)، عالم روحانی و ایده آل با عالم عقول و نفوس مجرّده، عالم صور ملائک و ارواح با عالم مثال و در نهایت عالم مادّی با عالم حسّ و مشاهده قرابت بسیار دارند. از همه مهم تر، صورت وهمی عوالم فوق نسبت به وجود خداوند است که هم در *زُهر* وهم در *فصوص الحکم* مورد تأکید قرار گرفته است.

خلقت آدم علیون بر صورتی خدا انسان انگارانه ،همچون آفرینش انسان کامل است و اصل شباهت به خداوند در هر دو مشترک می باشد. احاطهٔ این موجود بر عوالم دیگر، و ارتباط او با سفیروت ها و یا اسماء و صفات نیز قابل توجّه است و

بر اهمّیّت نقش وی به عنوان عامل انتقال پیش نمونه ها یا اعیان از صورت علمی به حالت عینی می افزاید. رابطهٔ اینهمانی سفیروت ها و آدم علیون یا اسماء وانسان کامل نتایج جالب تری نیز دارد؛ از جمله این که شناخت ایشان به شناخت خداوند منجرخواهد شد. یکی از راه های این شناخت، مطالعهٔ متون مقدّس بر اساس این ساختار معرفتی است، زیرا *تورات*(به عنوان کلام خداوند) صورت کتبیه ای از آدم علیون و *قرآن* هم صورت کتبیه ای از انسان کامل است.

نکتهٔ آخر، به نقش آدم علیون وانسان کامل در آخرت شناسی اختصاص دارد. در هر دو کتاب *زُهر* و *فصوص الحکم*، بازگشت همهٔ عوالم و موجودات آنها به سفیروت ها و اسماء خواهد بود. اما اینهمانی آدم علیون یا انسان کامل با سفیروت ها و اسماء سبب می گردد که رجوع نهائی خلقت به وسیله و به سوی آدم علیون یا انسان کامل باشد، همان طور که ظهور ایشان به واسطهٔ آن دو بوده است. البته، با وجود این که ابن عربی وموسای لئونی هر دو قائل به ظهور آدم علیون و انسان کامل در هر دوره ای از ادوار زمان به صورتی مادّی و بشری(در قالب قدّیسان و اولیاء خداوند) هستند، امّا درعرفان اسلامی بحث تناسخ ارواح، جایگاه قابل توجّهی ندارد. با این حال، موضوع آخرین ظهور آدم علیون و انسان کامل در هر دو حوزهٔ یهودی و اسلامی بسیار مورد توجه است و بطور ویژه ابعاد عرفانی آن نیازمند بررسی های دقیق و مفصلّی می باشد.

منابع

- ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، قاهره،۱۹۹۲م.
- جندی، مؤیّد الدّین، *شرح فصوص الحکم*، بـه کوشش آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳٦۱ ش.
-کاشانی،عبد الرّزاق، *شرح فصوص الحکم*، مطبعه مصطفی البابی، قاهره.
- عفیفی، ابوالعلاء، *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمهٔ نصر الله حکمت، انتشارات الهام،۱۳۸۰ش.

– قیصری، محمّد داوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

- Chittick.W, "Ibn Arabi and His School in Islam", in *Islamic Spirituality*, Ed. by:S.H.Nasr, New York, 1997.
- Epstein,Isdore, *Judaism*, Pelican book, London,1989.
- Gaster,M, "Zohar", In *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed. by:Hastings, England, 1980.
- Giller, Pinchas, *Reading the Zohar*, Oxford University Press, 2001.
- Idel,Moshe, "Zohar",in *Encyclopaedia of Religion*, Ed. by: M. Eliade, Vol.15, Macmillan Pub, 1995.
- Scholem,Gershom,G, "Adam Kadmon", in *Encyclopedia Judaica*, Vol.2, Keter Pub, Jerusalem,1996.
- Scholem,Gershom,G,"Ein-Sof",in *Encyclopedia Judaica*, Keter Pub, Jerusalem,1996.
- Scholem,Gershom,G, "Sefirot", in *Encyclopedia Judaica*, Keter Pub,Jerusalem,1996.
- Schaya,Leo*, The Universal Meaning of the Kabbalah*, translated by:N.Pearson, Allen&Unwin Ltd,1971.
- *The Zohar*, translated by:H.Sperling&M.Simon,5vol,Rebecca Bennet Pub,New York,1934.
- *Zohar (The Book of Splendour),* Ed. by:Gershom.G.Scholem, Ride&co, London, 1977.